VIVENDO ENTRE O "DOCE" E O "FORTE": NATUREZA E SOCIEDADE ENTRE OS MAKUNA[1]

LUIS CAYÓN
Departamento de Antropologia da
Universidade de Brasília (UnB)

Na discussão amazônica contemporânea sobre as concepções da relação natureza/sociedade-cultura, os grupos Tukano orientais ainda desempenham um papel fundamental, seja porque possuem uma das formas mais elaboradas do perspectivismo (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) ou porque são o exemplo prototípico das sociedades amazônicas orientadas pelo princípio da reciprocidade (DESCOLA, 1992, 1996). A importância dos Tukano não só se ancora no fato de que são um dos complexos socioculturais melhor documentados etnograficamente na Amazônia, senão porque forneceram, no início dos anos 1970 e graças aos trabalhos de Reichel-Dolmatoff, um modelo de adaptação ecológica concebido como análogo à teoria de sistemas, assim como um dos exemplos clássicos do xamanismo americano e do uso conspícuo de alucinógenos.

Segundo o famoso "modelo Tukano"[2] de equilíbrio energético de Reichel-Dolmatoff (1997 [1975]), os Tukano pensam sua relação com a natureza como um intercâmbio energético, finito e recíproco, que deve permanecer em equilíbrio, e que é regulado pelos xamãs em seus intercâmbios recíprocos de alimento por almas humanas com o dono dos animais. Se as condutas sociais corretas – como o jejum, a abstinência sexual ou a caça regulada – não se cumprem com rigor, as atividades humanas acumulam energia da natureza e desequilibram o sistema ecológico. Assim, a cosmologia,

1. Doutorando em Antropologia Social da Universidade de Brasília; bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Este artigo está inspirado no primeiro capítulo da minha dissertação de mestrado (CAYÓN, 2005).
2. Para uma crítica aos princípios fundamentais de tal modelo, ver Cayón (2001 e 2002).

os mitos e as condutas rituais representam um conjunto de princípios ecológicos que formulam um sistema de normas sociais e econômicas dotadas de um alto valor adaptativo para conservar um equilíbrio viável entre os recursos do meio e as necessidades sociais. Por isso, existe uma efetiva relação pessoal entre homem e natureza, na qual o indivíduo deve cumprir algumas funções extra-sociais que o ultrapassam, para permitir sua sobrevivência mediante um comportamento ecológico adequado. Do contrário, suas infrações traduzir-se-ão em doenças e mortes para restituir a ordem energética do ecossistema. Os mecanismos de regulação da conduta são institucionalizados, pois o controle social tem um caráter adaptativo ao estar dirigido para uma conduta cooperativa orientada para a conservação do equilíbrio ecológico. Por exemplo, a existência diária do grupo depende de suas interações adaptativas, ou seja, do crescimento demográfico, da exploração do meio ambiente e do controle da agressão, assim como o tamanho e a densidade dos assentamentos estão em função da capacidade de carga. Essa conduta cooperativa provém da ênfase ritual na unidade do grupo social, que proporciona valores motivadores e sólidos incentivos para a responsabilidade ecológica.

Embora seja correto que esse modelo tenha ressaltado a importância do xamã, no que se refere ao manejo ecológico, e tenha colocado em evidência o profundo conhecimento ecológico que encerravam as cosmologias indígenas, Reichel-Dolmatoff cometeu o erro de explicar tais sistemas de pensamento em termos da termodinâmica e, mais que um antropólogo, como diria Rivière, – (2001, p. 35), "nos faz pensar estar ouvindo um físico ocidental". Evidentemente, essa perspectiva não podia satisfazer uma etnologia amazônica influenciada pelos trabalhos de Lévi-Strauss, já que o olhar materialista de Reichel-Dolmatoff estava mais interessado nos mecanismos de adaptação e sobrevivência dos índios que nas elaborações intelectuais indígenas, o que não impediu que, até agora, a visão dominante sobre os Tukano esteja fortemente influenciada pelos trabalhos de Reichel-Dolmatoff. Nesse sentido, um dos objetivos deste artigo, além de apresentar parte de uma valiosa informação etnográfica coletada recentemente (ÅRHEM *et al.*, 2004), é fornecer um olhar diferente sobre os Tukano, a partir do exemplo

Makuna, para contribuir no diálogo com as teorias contemporâneas, as quais têm como um dos seus pilares a discussão da existência ou não da oposição natureza/cultura[3] no pensamento ameríndio.

Ao beber principalmente da fonte estruturalista que sempre diferenciou o simbólico do real (LÉVI-STRAUSS, 1986 [1962a]) – distinção que, às vezes, considero problemática para entender a relação dialética, e não determinista, entre idéias e práticas sociais –, mas tomando caminhos divergentes, as teorias contemporâneas sobre a oposição natureza/cultura podem ser agrupadas em duas posições: (1) uma perspectivista, na qual a distinção natureza/cultura possui um valor analítico e conceitual, refletida na oposição de um "eu" e um "outro", conectada com a posição pronominal do sujeito humano e não-humano em relação a qualquer outro ser (VIVEIROS DE CASTRO, 1996 e 2002; LIMA, 1996 e 1999); e (2) uma sociocêntrica, na qual se considera que essa distinção não é aplicável, na medida em que entre natureza e sociedade existe uma continuidade, na qual as relações entre humanos e não-humanos encerram um caráter social que tem como modelo as relações de parentesco (ÅRHEM, 1996; DESCOLA, 1996 e 1998).

De acordo com Lima (1996 e 1999), o perspectivismo caracteriza-se pela relatividade das categorias cosmológicas e/ou sociológicas e tem uma ausência hierárquica entre os pontos de vista possuídos por seres diferentes. Em sua análise sobre os Juruna, afirma que eles distinguem o estatuto do sujeito (humano, animal, espírito, etc.) e o nível da realidade (vigília/sonho, níveis cósmicos, etc.) no qual as relações em jogo ganham realidade (a realidade é o que o ponto de vista afirma), uma vez que as coisas podem sempre ser vistas em relação ao que é divino, humano e animal em cada caso e reconhecendo esses níveis em cada classe de seres e nas suas interações; por exemplo, um animal que se vê como humano (como os Juruna se vêem) pode desconhecer sua parte animal, – que representa o lado sobrenatural da sua existência, – da mesma forma que cada ser tem a

3 Na discussão teórica mais geral sobre a relação entre natureza e sociedade-cultura, existe uma proposta diferente elaborada por Latour (1994 [1991]), que quer reconsiderar a ontologia ocidental mediante o surgimento de uma Antropologia simétrica que não considere a existência de uma natureza universal nem a de culturas universais ou diferentes, mas a de coletivos de naturezas-culturas nas quais cada coletivo construa concomitamente os seres humanos, os não-humanos e as divindades, e distribua os elementos que receberão uma carga de símbolos ou não, mobilizando o que a cada um lhe pareça importante.

potencialidade de atuar "civilizado" ou atuar "selvagem", de acordo com a ocasião específica e ao "Outro" com o qual está interagindo (LIMA, 1999, p. 48-49). Por isso as categorias da alteridade não se constroem a partir de um ponto de vista do todo e surgem das diferentes perspectivas. Aqui, todo acontecimento é considerado pelo sujeito a partir de um duplo ponto de vista, ou seja, do próprio e do Outro, imiscuído em tal evento, quem o finaliza (LIMA, 1996).

Para Viveiros de Castro (1996, 2002), o perspectivismo é uma característica do pensamento ameríndio; neste, os não-humanos são sujeitos ou pessoas que possuem qualidades humanas como uma alma, intencionalidade e capacidade de ação. Segundo sua interpretação, a distinção natureza/cultura é fundamental uma vez que, ao ser a própria matriz do etnocentrismo – universal da percepção social –, configura dois tipos de ontologias: uma multinaturalista e outra multiculturalista. Viveiros de Castro assinala que o multiculturalismo é tipicamente Ocidental e supõe a existência de uma única natureza e de diversas culturas. Opostamente, o multinaturalismo é característico dos ameríndios e supõe uma unidade do espírito (cultura) e uma diversidade de corpos (natureza). Ou seja, para o Ocidente, a natureza é externa e tem uma forma universal, enquanto para os indígenas a universalidade encontra-se em uma condição de humanidade (cultura) que possuem todos os seres, os quais apenas se diferem por sua corporalidade (natureza), entendida como um conjunto de afetos, afecções, capacidades e modos de ser: no Ocidente, vários corpos não podem ter a mesma alma, para os índios as almas não podem ter o mesmo corpo. No multiculturalismo, o animal é o protótipo extra-humano do Outro e mantém uma relação privilegiada com outras figuras típicas da alteridade como os afins. Nesse sentido, o perspectivismo ressalta a importância simbólica e ideológica da caça e de outras concepções predatórias, no âmbito das quais se enquadram algumas práticas sociológicas como o matrimônio e a guerra. Tudo isso significa que o modelo desse espírito universal é o espírito humano e o modelo do corpo são os corpos animais, tema recorrente nas mitologias ameríndias. Nelas se interpretam o "eu" e o "outro", uma difundida "economia geral da alteridade" amazônica, manifestada na noção de afinidade potencial (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Na visão de Viveiros de Castro, a natureza é considerada em uma dupla dimensão, que parte de uma formulação puramente conceitual centrada no que é universal ou não nas ontologias indígenas e ocidentais. Como ele

mesmo reconhece, sua idéia é a de entender as sociedades ameríndias em seus próprios termos, seguindo a inspiração e influência do trabalho das *Mitológicas* de Lévi-Strauss, apesar de haver feito "um enquadramento aparentemente holista [derivado das monografias funcionalistas da tradição britânica] para questionar precisamente a imagem auto contida dos sistemas amazônicos e a representação totalizante da sociedade" (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p. 146). Por isso afirma que as visões teóricas sobre os indígenas da Amazônia tendem, inevitavelmente, a reproduzir projeções ocidentais da natureza e sua proposta trata de transcender tais projeções. Em sua interpretação, as práticas sociais são expressões do pensamento e é isso o que interessa.

A visão perspectivista está em debate com os argumentos dos "sociocêntricos", que por sua vez possuem diferentes enfoques. Descola (1996) considera que os padrões que organizam as relações entre "humanos" e "não-humanos" são os esquemas de práxis, ou seja, as propriedades objetificadas das práticas sociais, como moldes cognitivos dos quais se deriva a diversidade da vida real sob um grupo básico de categorias de relação. Assim, os modelos mentais que organizam a objetivação de tais relações podem ser tratados como um conjunto finito de invariáveis não redutíveis a universais cognitivos que se estruturam analogamente aos sistemas de parentesco no sentido que estes configuram modos de relação, modos de classificação e modos de identificação em uma variedade de combinações; tais modos de identificação estabelecem o marco da teoria da Ecologia Simbólica. Para a compreensão da objetivação da natureza é necessário entender, em primeiro lugar, as formas de identificação que definem as fronteiras entre o "eu" e o "outro", expressas no tratamento entre humanos e não-humanos, e que dão forma a cosmologias específicas e topografias sociais. Dessa maneira, considerando o totemismo na perspectiva de Lévi-Strauss e resgatando os conceitos de naturalismo e animismo criticados por Durkheim (1993 [1912]), Descola faz uma reformulação. Afirma que no naturalismo, forma de pensamento típica do Ocidente, existe uma separação entre a sociedade e a natureza. Tanto o animismo como o totemismo fazem parte do pensamento indígena e, em grande medida, são opostos e complementares. Em algumas cosmologias podem se combinar: enquanto o animismo trata os não-humanos como pessoas, o totemismo usa as descontinuidades empíricas observáveis na natureza para organizar conceitualmente a ordem segmentar que delimita as

unidades sociais. Por isso, os modos de categorização são uma distribuição de componentes elementares que são reconhecidos em categorias sociais, sendo identificados e estáveis por meio de esquemas metonímicos ou metafóricos que classificam por analogia ou contigüidade.

Segundo Descola (1998), as cosmologias amazônicas estabelecem uma diferença de grau, não de natureza, entre humanos e não-humanos. A categoria de "pessoa" inclui também espíritos, plantas e animais, todos dotados de alma e possuidores de uma consciência reflexiva e intencionalidade, além de instituições sociais e comportamentos simétricos aos dos humanos. Esse fenômeno é definido como animismo, pois concebe os seres não-humanos com disposições humanas e atributos sociais derivados das categorias elementares que estruturam a vida social, tratando-os como pessoas (DESCOLA, 1996); isso não quer dizer que o referente conceitual seja a humanidade como espécie, mas como condição. Como as formas de identificação (naturalismo, animismo, totemismo) são moldes abstratos que distribuem identidades relacionais específicas dentro da coletividade humanos/não-humanos, os modos de relação atuam como mediadores entre aquelas, pois são esquemas de interação que refletem uma variedade de estilos e valores encontrados na práxis social; estes se expressam na reciprocidade, na predação e na dádiva (proteção no artigo de 1996), que recebem diferentes tipos de valoração em cada cosmologia. Então, as relações entre diferentes seres correspondem a três modalidades lógicas e sociológicas que podem mostrar a simetria ou a assimetria entre o domínio humano e o não-humano.

Segundo Descola, os modos de identificação, relação e categorização podem combinar-se de diferentes maneiras, oferecendo possibilidades de sociedades distintas. Por exemplo: nas sociedades que seguem o esquema animista, algumas podem encontrar uma importância maior na reciprocidade, enquanto outras podem dar preferência à predação. No argumento de Descola, inspirado na visão de Reichel-Dolmatoff, os Tukano são uma sociedade protótipo que opera pela reciprocidade, enquanto os Jívaro[4] operam sob o modelo da predação, o qual converte ambas as sociedades em sistemas limitados. Na interpretação de Descola se desvanece qualquer idéia de natureza vista como sociedade, não apenas pela exclusão das práticas, mas porque a importância das relações sociais implícitas no animismo não configuram

4. Uma crítica a essa interpretação de Descola encontra-se em Århem (2001).

um modelo tangível de sociedade, apesar de que esta é seu fundamento, e não, simplesmente, uma conceitualização das relações em si mesmas; por exemplo, bastaria propor que a predação é uma espécie de reciprocidade negativa para que se desajustem suas caracterizações sociais baseadas nas permutações das variáveis por ele propostas, as quais são bastante reducionistas, de acordo com Rivière (2001).

Por sua vez, Århem (1996) propõe a existência de modelos integrados de mútua dependência entre humanos e a natureza, aos quais denomina Ecocosmologias, tomando como caso prototípico os Makuna. Neles, as noções de natureza e sociedade são contíguas para constituir uma ordem integrada, representada como uma "grande sociedade cósmica", composta por diversas comunidades de seres, inter-relacionadas por uma ideologia da reciprocidade que permite interpretar a predação como uma de suas expressões, em que os humanos são vistos apenas como uma forma de vida particular. Os seres da natureza formam suas próprias sociedades específicas e distintas, diferenciadas nos mesmos termos que os humanos, isto é, por parentesco e afinidade, sexo e geração. Todos os membros da sociedade cósmica compartilham uma essência espiritual humana única e se diferenciam pela aparência exterior; por esses motivos, as interações entre os humanos e os demais seres, por exemplo, na caça ou no xamanismo, estão definidas e reguladas pelas mesmas regras e princípios que dirigem a vida social. No entanto, cada espécie natural, da mesma forma que os espíritos, possui uma "qualidade perspectiva" (ÅRHEM, 1993) própria e particular, baseada em uma cadeia alimentar cósmica com categorias fixas para todos os seres – onde cada espécie se percebe como "gente", a suas presas como "peixes" e a seus predadores como "jaguares" – que configura uma ecologia do cosmo. A existência de distintas perspectivas produz múltiplas visões do mundo, todas elas válidas e verdadeiras, não centradas nos humanos.

Tal concepção implica uma série de idéias, valores e práticas dirigidas à natureza que guiam o manejo cotidiano do ambiente e a horticultura, a caça e a pesca. Dessa forma, os mitos aparecem como planos de uso da terra que contêm informação ecológica fundamental e os rituais permitem que a visão do cosmo se transforme em uma poderosa experiência pessoal que ensina e reafirma as percepções da realidade e as transforma em um campo normativo para a ação no e sobre o mundo. Isso sugere que a

cosmologia é colocada em prática a todo momento e se transforma em ecologia, conectando todos os seres do universo no nível conceitual e no nível prático. O mais importante da visão de Århem está no fato de ele integrar as concepções cosmológicas com as práticas cotidianas, embora eu concorde com a objeção feita por Viveiros de Castro (2002) ao afirmar que – apesar de se inspirar criticamente nos argumentos de Århem para formular o perspectivismo, – no modelo todos os seres vêem e representam de diferentes maneiras o mesmo mundo (uma única natureza), sendo que na realidade vêem as coisas de modo distinto, embora formulem suas visões de mundo nos mesmos termos que o fazem os humanos. De fato, os não-humanos são peculiares quanto ao comportamento, à alimentação e às atividades que desempenham em suas malocas, pois possuem diversas perspectivas, mas isso não interfere para que sua interação com os humanos formule-se nos mesmos termos de intercâmbio recíproco que regem as inter-relações entre malocas humanas.

É interessante notar que, para todos esses autores, as elaborações conceituais indígenas são fundamentais, embora o único que contemple o valor das práticas cotidianas, e não apenas em termos conceituais, seja Århem. Por esse motivo, minha análise pode ser enquadrada na Ecocosmologia, o que não implica que tenha algumas divergências notáveis como a de tratar de erradicar analiticamente o termo natureza e a de usar o menos possível as associações ecológicas. Nesse rápido panorama das teorias em voga, quero destacar também que as concepções sobre a alteridade, a humanidade, a noção de pessoa, a predação e a reciprocidade são aspectos fundamentais para analisar. Assim, na argumentação que se segue, tocarei nesses temas sob as óticas da territorialidade, vista desde a construção mítico-cosmológica do espaço, e das classificações nativas da paisagem e dos seres não-humanos, e da composição "espiritual" das pessoas humanas e não-humanas como princípio fundamental para as idéias e práticas que definem as formas de interagir entre eles, seja no xamanismo ou nas atividades cotidianas.

A geografia xamânica

Os Makuna ou Gente de Água[5] (*Ide masã*) são, atualmente, cerca de seiscentas pessoas que habitam as selvas do *departamento*[6] do Vaupés na Colômbia, a uns 150 quilômetros da fronteira brasileira, e umas sessenta pessoas que vivem na parte alta do rio Tiquié no Brasil (FOIRN-ISA, 1998). Pertencem, da mesma forma que outros vinte grupos, à família lingüística Tukano oriental,[7] a qual se localiza na zona central do Noroeste amazônico, entre as bacias dos rios Vaupés (Uaupés) e Apaporis, assim como em uma parte do alto rio Negro e seus afluentes no Brasil. Compartilham esse espaço com grupos das famílias lingüísticas Aruak[8], Karib[9] e Makú-Puinave[10] que também apresentam grandes semelhanças de organização social e vida ritual com os Tukanoanos.[11]

A organização social Tukano oriental foi bastante estudada, especialmente por Århem (1981, 1989 e 2000), Chernela (1993), Correa (1996), Goldman (1968 e 2004), C. Hugh-Jones (1979), S. Hugh-Jones (1995), Jackson (1983) e Reichel-Dolmatoff (1986 [1968]), que caracterizaram essas sociedades como muito uniformes. De acordo com todos eles, cada grupo Tukano está formado por clãs exogâmicos (*sibs* para alguns autores) de filiação patrilinear que descendem de uma anaconda*

---

5. Na tradução dos nomes próprios em makuna, uso o demonstrativo "de" para evitar associações erradas. Por exemplo, se usar Gente da Água em lugar de Gente de Água poder-se-ia interpretar literalmente que a água é o componente das pessoas do grupo e não uma atribuição descritiva e distintiva que faz parte das categorizações étnicas da região.

6. *Departamentos* são as circunscrições territoriais e administrativas colombianas que são equivalentes aos estados no Brasil.

7. Tukano, Wanano, Piratapuya, Arapaço, Bará, Tuyuka, Pisamira, Desana, Siriano, Tatuyo, Karapana, Barasana, Yibá masã, Makuna, Taiwano, Cubeo, Tanimuka, Letuama, Yurutí, Yauna, Mirití-tapuya.

8. Tariana, Baniwa, Kabiyarí, Yukuna e Matapí.

9. Carijona.

10. Segundo Mahecha, Franky e Cabrera (2000), dessa família lingüística encontram-se na região do Vaupés colombiano os Hupdu, Bara ou Kakua, e Yujup (Juhup).

11. As ditas semelhanças são típicas da região do Noroeste Amazônico (STEWARD, 1948) e foram descritas inicialmente por Koch-Grünberg (1995 [1909]), assim como nos estudos posteriores de Goldman (1968), Jackson (1983) e Correa (1996).

*. N.T. Anaconda (*Eunectes murinus*) é mais comumente conhecida no Brasil como sucuri. Como ambos os nomes estão contemplados nos dicionários (Aurélio e Houaiss), optou-se por manter a palavra anaconda na tradução.

ancestral específica, no caso Makuna, chamada *Idejino* (Anaconda de Água). Os clãs estão hierarquizados e especializados, relacionando-se entre si com os termos "irmão mais velho" (*bai*) ou "irmão mais novo" (*kia*), de acordo com a ordem de nascimento mítico determinada pela parte do corpo da anaconda ancestral da qual se originaram. Essa ordem também define os padrões de distribuição territorial, já que o clã mais velho deve se localizar idealmente na desembocadura do rio, enquanto o mais novo deve se estabelecer nas cabeceiras. De acordo com o modelo ideal (C. HUGH JONES, 1979), os clãs que nasceram da cabeça são os donos da maloca (*üjara*), os do pescoço são cantores-dançarinos (*bayaroa*), os do meio são guerreiros (*guamarã*), os seguintes são os xamãs (*kumua*) e os do rabo são os serventes (*josa*). O padrão de residência é patri/virilocal, embora haja alguns casos de uxorilocalidade; a norma que regula todos os intercâmbios matrimoniais é a exogamia lingüística e, eventualmente, apresentam-se casamentos poligínicos. O casamento preferencial é entre primos cruzados bilaterais que devem realizar um intercâmbio recíproco e direto de irmãs, embora, em relação à totalidade do grupo exogâmico, existem certos grupos e clãs com os quais o casamento também é preferencial.

Cada grupo possui uma série de posses materiais e espirituais (território, reservas de caça e pesca, uma casa de nascimento espiritual e uma casa da morte, objetos da cultura material, instrumentos sagrados, rituais próprios, cantos, encantamentos, apetrechos rituais, etc.) únicas e inalienáveis que lhes foram legadas pelos deuses ao terminar a criação do mundo. Subsistem da horticultura itinerante usando o sistema de coivara, da pesca, caça e coleta. Seu padrão de assentamento característico é o de malocas dispersas, embora atualmente grande parte das pessoas vive em aldeias que, na sua maioria, têm escolas e postos de saúde. Apesar do contato com a sociedade nacional ter aumentado notavelmente no último meio século e de terem surgidos novos especialistas (professores, promotores de saúde, líderes da organização indígena local, etc.), a preeminência da vida ritual, assim como a dos especialistas tradicionais (dono de maloca, cantor-dançarino, xamã, caçador, etc.) não desapareceu e continua ocupando o lugar central na vida social.

Os Makuna possuem um complexo sistema xamânico que perpassa todas as dimensões da sua vida cotidiana e ritual; esse sistema está centrado na convivência simultânea de uma realidade "física" e visível com uma realidade "espiritual" e invisível. O dito sistema sustenta-se no jurupari (*je*), a força

criativa e da fertilidade do cosmo, a qual está contida nos instrumentos sagrados (*je büküra*) que são mostrados durante o ritual de iniciação masculina ou jurupari (*je tire*). Os instrumentos de jurupari encarnam espíritos-onça (*je büküra yaia*) que, além de exercer um controle social sobre os indivíduos com relação à alimentação, ensinam o conhecimento dos ofícios tradicionais aos iniciados durante o transe ritual e, também, nos sonhos. O sistema xamânico é hierarquizado, tendo no topo o *je gu* ("quem dá vida a *je*"), conhecido localmente como "curador do mundo" (*ümüari gu*); ele dirige o ritual de iniciação masculina e encarna o *Waiyaberoa* (Abelhão do Pirá), espírito e instrumento principal de jurupari que criou o universo, para reconstruir o cosmo e fecundá-lo. Isto quer dizer que o *je gu* dá força vital e reprodutiva às plantas, aos peixes e aos animais, alimentando com coca e tabaco (fertilidade "espiritual") seus espíritos donos, ao mesmo tempo em que troca com eles as presas e as frutas que serão consumidas durante o ano e aumentarão as capacidades reprodutivas dos humanos (CAYÓN, 2001).

Na verdade, quando os Makuna fazem referência a "curar o mundo" (ümüari wanore) querem dizer que estão fertilizando o próprio território (igarapé Toaka) e que o seu poder se enlaça com os poderes dos xamãs dos outros grupos que realizam a mesma função em seus territórios particulares. Isso cria um macroterritório xamanístico (HAMMEN VAN DER, 1992; CAYÓN, 2002), manejado em conjunto, que cobre uma área enorme da selva e que vincula muitos grupos Tukano e seus vizinhos Aruak e Makú. Esse macroterritório faz parte da mesma história de criação do universo e faz referência a lugares concretos na selva, os quais contêm poderes xamânicos e são denominados localmente como "lugares sagrados". Alguns desses lugares vão mais além do dito macroterritório e ficam em rios longínquos como o Negro e o Amazonas.

Na língua makuna não existe nenhuma palavra para denominar natureza porque não crêem que exista uma entidade exterior ao mundo social. Não obstante, têm a palavra *ümüari* que significa mundo ou universo, o qual se conceitualiza como uma grande maloca redonda cuja estrutura está determinada pela orientação geográfica em relação a um eixo aquático primordial, chamado *õjegõã riaka*,[12] ou rio de leite. Isso forma um modelo

12. Conforme C. Hugh-Jones (1979), esse eixo aquático do mundo poderia ser identificado com o rio Amazonas. Os Makuna o imaginam como um grande lago que relacionam com o mar, enquanto os xamãs Bará-Tatuyo, com os quais falei, garantem que é o rio Negro.

tridimensional que conta com seis direções ou pontos cardeais que se associam com portas: *junasoje* (porta do oriente) também chamada de *ide soje* (porta das águas), *jüdoasoje* (porta do ocidente), *waruasoje* (porta do norte), *gakõãsoje* (porta do sul) e os eixos acima e abaixo que denominam *joagodoju* e *rokatoti*, respectivamente. A palavra *ümüari* também significa território, embora nessa acepção incluam-se dois níveis: por um lado, refere-se a uma porção de terra compartilhada com os grupos mais próximos, criada pelos deuses entre as cachoeiras *Yuisi* (Liberdade), *Jasa jüdiro* (Jirijirimo) e *Naju goje* (Beijú) sobre os rios Apaporis e Pirá-paraná, que também é concebida como uma maloca; e, por outro lado, refere-se ao igarapé Toaka, o território destinado exclusivamente pelos deuses aos Makuna, que é *sita goro* (terra própria ou verdadeira) e entende-se como a "maloca da Gente de Água", que inclui os não-humanos que ali habitam e que falam a mesma língua dos Makuna.

O universo está composto por diferentes níveis habitados por distintos seres possuidores de poderes xamânicos particulares, alguns inacessíveis aos xamãs. Em geral, há uma divisão tripartida que se divide em terra (*sita*), céu ou mundo de cima (*makãrükürõ*) e mundo subterrâneo (*jakajua tuti*). Cada domínio cosmológico está composto por diferentes níveis, considerados malocas onde moram seres particulares que têm características humanas. Os mundos de cima e de baixo são essencialmente lugares habitados por espíritos com diferentes tipos de poder que podem ser utilizados pelos xamãs para agredir, proteger ou curar, de acordo com as necessidades requeridas em determinados momentos. Do ponto mais alto do cosmo até o inframundo encontram-se: *ümüa tuti* no qual fica *sajari wi* (casa da doçura), lugar onde vivem os deuses *Ayawa*; *ümüari junagodo* (ponta do mundo) onde estão *ñokõã masã wi* (casa da gente estrela), *ñami wi* (casa da noite) e *ümüa wi* (casa do dia); segue *ümüa sabu* (chifre do dia) que fica no meio de *ümüa itara* (lago do dia); *makãrükürõ* (céu) onde se localiza *bujo masã wi* (casa da gente trovão); *yuka masã wi* (casa da gente urubú); *mino ma* (caminho do vento); *minia masã wiri* (casas da gente pássaro); *yukü junagodo* (ponta das árvores); *yukü gudarekogodo*; *sita* (terra); *sita wato* (debaixo da terra); *bojori wi* (casa da tristeza) que é a casa dos mortos e se denomina *Toasaro*; e, finalmente, *wãmü riaka* (rio de umarí), caminho do sol durante a noite. Os Makuna consideram que seu território abarca vários desses níveis e seus limites cósmicos estão delimitados pelo caminho do vento (*mino ma*) e *Toasaro*.

O nível cósmico *sita* está composto por: *joa* (selva, mata) onde habitam, em suas respectivas malocas, humanos, animais, árvores e alguns espíritos, e por *riaka* (rio) onde ficam *wai masã wiri* (casas da gente peixe). Essas malocas encontram-se no mundo subaquático, acessível apenas aos xamãs. Isso significa que as interações entre humanos e não-humanos, na prática, da mesma forma que a maior parte do trabalho xamanístico, acontece principalmente nesse nível cósmico, o que não quer dizer que os xamãs mais poderosos atualmente não consigam se deslocar até *ümüa sabu* e até *sita wato*. Existem outras malocas que pertencem a outros seres e que têm grande importância xamanística e mítica, pois ali estão depositados todos os tipos de poder. Algumas delas são: *je wi* (casa de jurupari), *basa bükïa*[13] *wi* (casa das danças), *yaia wi* (casa das onças), *rümüa masã bükïa wi* (casa da gente "diabo"),[14] *Waso makü wiri* (casas de *Waso makü*),[15] *ia masã wi* (casa da gente lagarta), e as malocas das anacondas ancestrais e outros personagens míticos. É evidente, portanto, que tanto no plano horizontal como no vertical, o espaço está constituído por uma grande quantidade de malocas, todas consideradas lugares sagrados.

Todos os lugares sagrados são malocas espirituais que estão sob a autoridade de um espírito dono, alguns são considerados casas de peixes e animais, embora a nossos olhos só vejamos árvores ou água. A existência de lugares sagrados apresenta certas implicações nas práticas de caça, pesca e coleta, visto que neles está proibida a extração de recursos; em muitos deles só é possível fazê-la esporadicamente e com uma negociação xamânica, do contrário, os infratores ou suas famílias podem sofrer doenças enviadas como castigo pelo espírito dono de tal lugar. A explicação disso está no fato de que as relações entre humanos e não-humanos têm um caráter social,

13. A palavra *bükïa* refere-se a um lugar que fica debaixo da terra e não deve ser confundida com *bükü* que significa velho.

14. "Diabo" é uma aproximação ocidental que os indígenas empregam para descrever alguns seres da mata como as mães-mata, os curupiras, os anões e os assoviadores, que não necessariamente são considerados espíritos. No pensamento indígena estes se associam com animais que vivem floresta adentro, são antropófagos e têm grandes poderes xamânicos. Em determinadas ocasiões consideram-se donos de alguns lugares sagrados e dos animais que ali vivem.

15. Este personagem também se chama *Wasoyukïijino* (Anaconda de Marimá), é o irmão mais novo de Anaconda de Água e é o dono de muitos dos lugares sagrados.

pois se interage entre pessoas: plantas, animais e peixes são considerados espiritualmente como gente com qualidades humanas, que se vestem com *wawe*, uma roupa ou camisa, que lhes dá sua aparência exterior, e que podem trocar para se transformarem indistintamente em vários seres. Essas relações sociais estão reguladas pelo princípio de reciprocidade simétrica que governa as relações de intercâmbio matrimonial com os afins. Se, por exemplo, caça-se em lugares que são casas dos animais, é a mesma coisa que entrar em uma maloca de outro grupo étnico e matar um indivíduo ou roubar uma mulher. Essa agressão provoca a reação dos donos espirituais da maloca, que devem matar ou roubar uma pessoa para compensar o dano.

A interação prática e xamânica entre humanos e não-humanos depende da caracterização de cada parte da paisagem. Os lugares transformados pela atividade humana, depois de uma negociação xamânica com os espíritos donos das árvores, deixam de ser *joa* para se transformar em *masãye* (o da gente), isto é, a maloca, os cultivos e as capoeiras; as quais voltam a ser *joa* quando a mata se regenerou por completo. Em um nível mais amplo, na floresta e nos rios, alternam-se lugares sagrados e não sagrados, ou seja, lugares nos quais se pode ou não retirar recursos. Isso define o comportamento de uma pessoa em relação a cada lugar: cada indivíduo sabe onde pode ou não caçar e pescar para seu sustento diário. A palavra "sagrado" é uma tradução inexata e não esclarece o que os Makuna querem dizer. Na realidade, eles opõem conceitualmente duas categorias que formam um *continuum*: *sajari* ("doce", "calmo", "bom") e *jüni* o *jünirise*[16] ("forte", "bravo", "que causa dor"), que define qual coisa se pode ou não comer e usar de acordo com sua composição "físico-espiritual". Nesse sentido, todos os seres (e lugares) podem estar mais próximos de um ou outro pólo, sendo que alguns dos considerados *jünirise* pode-se chegar a comer ou usar depois de uma cura xamânica que os transforma em *sajari*. Essa oposição é fundamental em seu pensamento e se replica em suas classificações e conhecimentos xamânicos, tendo implicações na prática. Por exemplo, as coisas que pertencem aos humanos (*masãye*) sempre são feitas em lugares *sajari* ou convertidas xamanicamente em *sajari*.

16. Na língua makuna, "raiva" se diz *jünisinirise*. A raiva aquece o sangue e é produzida pelo excesso de sol, calor, pimenta ou álcool (MAHECHA, 2004, p. 144).

De acordo com a classificação nativa, os lugares da floresta e o rio são *wãme kütori* (lugares com nome), dos quais uns são *sajari* e se chamam *badori* (onde se pode comer), e outros são *jünirise* e se denominam *keakõãribado* (onde se pode negociar) e *bana meje* (proibido comer). Os lugares "calmos" ou "doces" (*sajari*) não são malocas, enquanto os "fortes" ou "bravos" (*jünirise*) são malocas, têm um espírito dono e estão organizados sob a mesma lógica das malocas humanas, isto é, têm um dono de maloca, um xamã, cantores-dançarinos, trabalhadores, etc. Por esse motivo, é possível negociar eventualmente para a realização de um ritual com muitos convidados ou para a construção de uma nova maloca, embora alguns desses lugares tenham uma proibição permanente. Fisicamente, caracterizam-se por serem aglomerações de palmeiras e árvores frutíferas ou por serem acidentes que se sobressaem na paisagem, como montanhas, cachoeiras, terrenos salitrosos, lajeiros, grutas, savanas, areais, etc. Esses lugares têm diferentes origens míticas e podem nascer constantemente, sobretudo quando alguma alma humana é roubada para compensar algo que foi tomado de um lugar sem negociação xamânica prévia; nesse caso, o espírito proprietário pode designar a pessoa como dona de um novo lugar ou convertê-la em apetrecho ritual. Em geral, esses lugares pertencem aos deuses *Ayawa* que criaram o mundo, ao jurupari, às anacondas ancestrais, a certas onças, a espíritos diversos que se manifestam em animais estranhos e ao *Wasoyuküjino*, um ser que tem o poder de criar novos lugares raptando bebês recém-nascidos, mulheres parturientes ou menstruadas. Os lugares feitos pelos deuses denominam-se *kaji kuma* (canoa de ayahuasca) porque contêm a ayahuasca que vomitaram depois de celebrar o ritual de jurupari que criou o lugar sagrado. Assim, se uma pessoa pesca em um desses lugares e come, é como se estivesse tomando ayahuasca sem curar, adoece e vê visões que revelam os poderes que há no lugar. Para os Makuna, os "sítios sagrados" são, sobretudo, lugares de conhecimento (ÅRHEM, 1998) e devem ser respeitados (*mükã*), porque um lugar *jünirise* só é bom para os humanos se for deixado quieto. A filosofia de comportamento sobre os lugares sagrados se radica no respeito: nada pode ser tocado e assim as pessoas terão mais vida, senão, aguardam-lhes a morte e a transformação em espíritos tutelares.

Aos lugares sagrados, foi-lhes designado um *ketioka*,[17] ou seja, um poder xamânico: alguns são para a provisão de animais, peixes e plantas, outros para fazer curas, danças e para deter a guerra, ou simplesmente têm bancos,[18] plumagens, panelas de caxiri e cuias colocadas sobre suportes de cestaria. Esses lugares, na floresta ou no rio, são circulares e envolvem um raio de cerca de um quilômetro. Muitos lugares pertencem a *Waso makü* ou *Wasoyukűjino*, personagem mítico e imortal que habita a floresta, tem grandes poderes xamanísticos e é concebido como o pai das artes: desenha as manchas dos animais, dá a eles suas cores, conserta e fabrica instrumentos de jurupari. Este é um ser muito importante porque é considerado como consangüíneo dos Makuna, pois é o irmão caçula de *Idejino*; embora pertença ao grupo das anacondas ancestrais, *Waso makü* foi o único que não teve como descendente nenhum outro grupo étnico; no entanto, ele tem o costume de raptar recém-nascidos e mulheres parturientes ou menstruadas para gerar prole encarregada de cuidar dos lugares sagrados; todas as suas malocas estão interconectadas com as de seus filhos, formando o corpo de *Waso makü*, da mesma maneira como os Makuna estão consubstancializados com *Idejino*. Se alguma pessoa pega qualquer coisa de uma dessas casas, cuja vegetação típica é a de palmeiras de buriti, árvores de ingá e outras fruteiras, é como se lhe cortassem um braço, uma perna ou danificassem sua maloca. Por essa razão, ele cobra vidas humanas para reparar os danos ou para fundar novos lugares sagrados, o que demonstra que a topografia sempre

---

17. Esse termo é polissêmico, mas podemos entendê-lo como poder-conhecimento-pensamento. Tal associação não é deliberada da minha parte, já que *ketioka* é tudo o que se faz na vida e dá sentido à existência como curar, falar bem, dançar, divertir-se. Também são os componentes particulares de cada ser vivente, assim como os elementos do universo e os ornamentos rituais; por isso, diz-se que essa composição particular é o poder que tem cada ser e coisa. Em um sentido mais amplo, *ketioka* é uma força que impregna e comunica-se com todos os poderes xamânicos existentes no mundo, os quais condensam os conhecimentos do cosmo dominados pelos xamãs. Ao mesmo tempo, é entender os mitos e usá-los para realizar as atividades xamânicas que dão vida e destruição, proteção e agressão. É o conhecimento e o poder que os deuses *Ayawa* depositaram no jurupari durante a criação, e que deixaram disperso pelo cosmo.

18. Assentos construídos apenas com uma peça de madeira. Os "bancos" são formados por uma base triangular de sustentação sobre a qual se apóia uma placa côncava, eventualmente pintada. São utilizados apenas pelos homens, especialmente pelos xamãs.

pode se atualizar. Tudo isso quer dizer que *Wasoyukŭjino* é o pai de muitos espíritos-donos e cumpre com seu papel ancestral, aplicando a lógica da segmentação social à paisagem.

A construção mítica da paisagem configurou uma geografia xamânica que determina as normas de uso dos recursos da floresta. As pessoas sabem onde não podem caçar e pescar cotidianamente e onde podem obter matérias-primas sem colocar em risco sua saúde e a de sua família. Embora seja certo que os xamãs são os únicos que podem ver os lugares sagrados como malocas, as pessoas que não têm tais conhecimentos acreditam nisso e adotam os comportamentos adequados em relação a eles. Por exemplo, quando se viaja em uma canoa e passa-se por certos lugares sagrados que nem sequer podem ser observados, as pessoas viram o rosto e olham para outra parte.

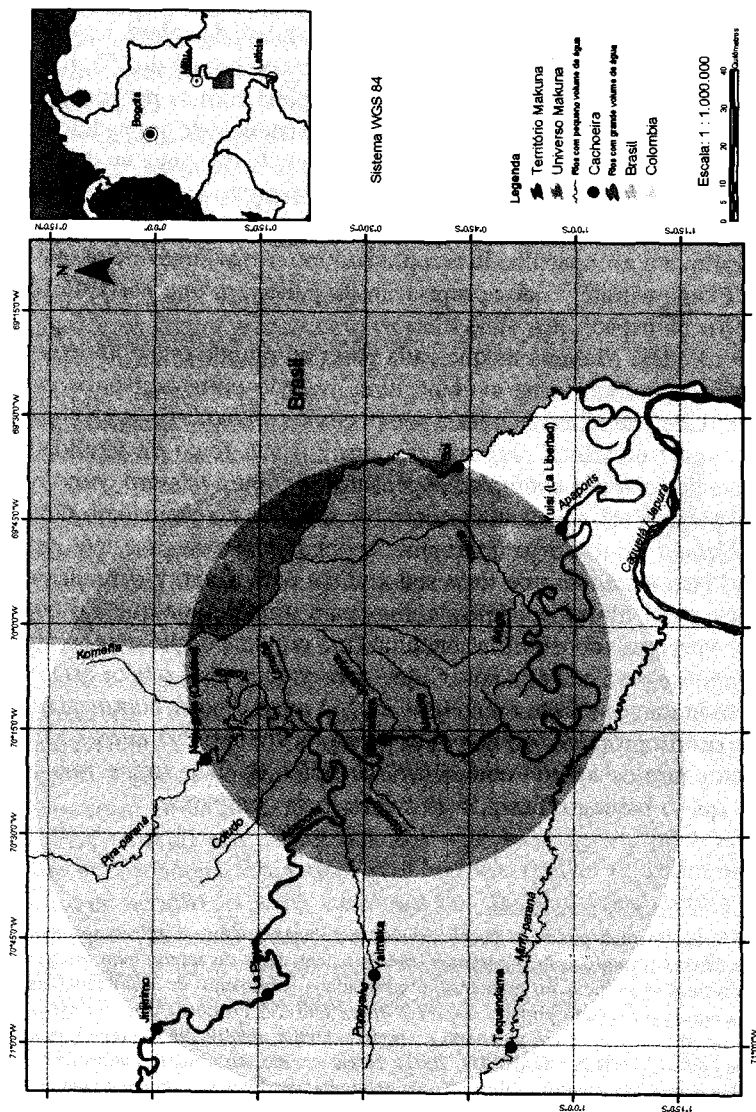
Cada grupo étnico possui seu próprio *ketioka*, de acordo com o território que lhe foi designado. Isso quer dizer que cada território, ao estar associado com alguns instrumentos de jurupari específicos e outras posses materiais e espirituais, assim como a um grupo determinado, forma uma totalidade cujas características únicas se articulam e interagem com outras totalidades em um macroterritório xamanístico. Cada *ketioka*, entendido como um componente "espiritual", fundamenta a identidade das pessoas do mesmo grupo e, ao mesmo tempo, as consubstancializa; por isso está ligado à filiação patrilinear. No caso Makuna, o espírito-instrumento principal de jurupari, chamado *Waiyaberoa* (Abelhão do Pirá), foi construído com a terra que sobrou da porção designada por *Rõmikumu* (Mulher xamã) para criar o território Makuna, de modo que o território e o jurupari principal dos *Ide masã* estão feitos do mesmo material. No entanto, quando os deuses deixaram o jurupari em Toaka, os deuses *Ayawa* mediram o território com um pau de balsa que tinham na orelha e em todo o centro, ou seja, em *Yirura*, guardaram o jurupari dentro do poço de um córrego. Este desemboca no igarapé *Jotaseña* (Anzol) que, também, tributa suas águas no igarapé *Suãña* (Vermelho), afluente principal do igarapé Toaka. Assim as águas de *Yirura*, que são a própria casa do jurupari (*je bükŭra wi*), impregnam-se do *ketioka* de *je*, e em seu fluir transportam-no ao igarapé Toaka, ao Pirá-paraná e ao Apaporis. Todos os animais e plantas que nascem, crescem e se alimentam em *je joari* (terra de jurupari), isto é, nos terrenos banhados pelos afluentes e águas do igarapé Toaka, têm a mesma composição "espiritual" que os Makuna. Essa lógica é comum aos outros grupos Tukano do rio Pirá-paraná e do rio Apaporis.

A unidade interna entre um espaço físico e o *ketioka* que o compõe, e destes com seus habitantes, estabelecem as pautas para as práticas cotidianas e as relações sociais. Também define os donos específicos (*üjara*) do território, que possuem os direitos ancestrais sobre ele e se diferenciam dos residentes (*~gana*), pessoas de outros grupos que lá habitam e que têm vínculos de consangüinidade ou afinidade com os proprietários. Os residentes obtêm direitos de posse da terra, isto é, podem construir casas, ter campos de cultivo, caçar e pescar, mas não têm autoridade sobre os apetrechos rituais nem sobre as posses materiais e espirituais dos donos; além disso, devem ser curados pelo xamã para que o *ketioka* do lugar não os afete. Se um indivíduo nasce em terras de outro grupo exogâmico e é curado segundo o conhecimento daquele lugar ou não fala sua língua paterna, nunca perderá os direitos sobre o território de sua unidade nem sobre os bens cerimoniais desse território.

O princípio do trabalho xamanístico no macroterritório é que cada grupo fertilize seu próprio território. A idéia é que o *ketioka* de diferentes grupos se enlace e feche a maloca-cosmo para proteger as pessoas de doenças e do ataque dos inimigos, ainda que sempre existam tensão, desconfiança e inimizade entre os xamãs de diferentes grupos. Esse cerco vai se deslocando de acordo com as fronteiras e forma uma rede de pensamento xamânico entre muitos grupos étnicos; algumas fronteiras são compartilhadas, mas outras não. Por exemplo, assim como as cachoeiras *Yuisi* e Jirijirimo, no rio Apaporis, e Beijú (*Naju goje*), no Pirá-paraná, são as fronteiras para os Makuna (ver mapa 1), os limites para os Yukuna (HAMMEN VAN DER , 1992, p. 135-136) são Araracuara no rio Japurá, Jirijirimo, a cachoeira da tartaruga Charapa sobre o rio Cananarí e o rio Cahuinarí; para os Tukano (REICHEL DOLMATOFF, 1978, p. 129) são Jirijirimo, Jurupari sobre o rio Uaupés, Meyú (o mesmo Beiju) sobre o Pirá-paraná e São Gabriel sobre o Uaupés.[19]

Dessa maneira, forma-se um sistema multiétnico de geografia xamânica que define, por vínculo mitológico, a identidade de todos os grupos que compartilham o macroterritório, incluídos grupos Tukano oriental, Aruak e Makú-Puinave, assim como segmentos da história mítica da criação nas bacias dos rios Uaupés, Pirá-paraná, Mirití-paraná, Apaporis e Caquetá. Isso

19. Reichel-Dolmatoff foi impreciso nesse dado porque São Gabriel fica sobre o rio Negro

MAPA 1 - GEOGRAFIA XAMÂNICA E O TERRITÓRIO MAKUNA

tem uma lógica para estabelecer vínculos socioxamanísticos e envolver, idealmente, a floresta e o "mundo" inteiro; não é em vão que os Makuna supõem que por intermédio dos grupos Guahibos das planícies orientais da Colômbia o pensamento dos Tukano conecta-se com o dos Kogi, no litoral atlântico. Essa lógica poderia estar relacionada com as propostas de Hill e Santos-Granero (2002), que ressaltaram a existência de um padrão distintivo de fluxo sociogeográfico, aberto, interconectado e expansivo dos grupos de língua Aruak, que está relacionado com formações sociais regionais, inter-regionais ou macrorregionais organizadas ao redor de um lugar sagrado central que é compartilhado e replicado em novas áreas de assentamento; essa é uma estratégia de apropriação da paisagem que não está fixada no tempo e no espaço.[20]

A idéia Makuna de que cada parte do mundo que é *jünirise* tem um *ketioka* específico torna evidente uma relação entre ambos os conceitos. Na verdade, isto sim depende da perspectiva: como o *ketioka* é o componente "espiritual" e "físico" de um ser, constitui sua fonte de vitalidade e sua "forma de ser"; por exemplo, se pensarmos em um pássaro como o tucano, que é comestível, seu canto, as cores de seu bico e a plumagem são parte de seu *ketioka* junto ao jurupari que se relaciona com essa ave pelas suas cores; eles dependem de todo seu *ketioka* para viver, é o fundamental de seu ser e constitui suas defesas, mas para uma pessoa que vai comer sua carne é perigoso consumi-la sem uma cura prévia, porque seus componentes são *jünirise* para os humanos. O que para os tucanos é o bem-estar (*sajari*), para os humanos é forte e mau (*jünirise*). A mesma coisa ocorre na referência ao território próprio e ao dos outros grupos vizinhos, já que os Makuna os caracterizam de acordo com o *ketioka* típico de cada um, e isso inclui os seres que o habitam, fazendo as coisas mais complexas.

20. Os grupos Aruak possuíam peculiaridades que lhes permitiriam influenciar seus vizinhos, da mesma forma que incorporariam características deles de acordo com as circunstâncias históricas e políticas do momento, produzindo o surgimento de identidades transétnicas nas quais um grupo poderia adotar o *ethos* cultural do outro tronco lingüístico, mas mantendo sua língua ou, ao contrário, poderia adotar uma língua diferente, mas mantendo seu *ethos* (SANTOS-GRANERO, 2002). Nesse sentido, seria muito interessante contrastar, à luz desses argumentos, a formação da geografia xamânica que descrevi com as noções de territorialidade e o xamanismo dos Tukano ocidentais.

Os Makuna denominam os xamãs de outros grupos, de acordo com as características de *ketioka* e sempre os nomeiam genericamente como onças (*yaia*), pois se referem ao poder de jurupari de cada um. Referem-se a si mesmos como *je yaia* (onças de jurupari) ou *kajima yaia* (onças de cipó de ayahuasca); os grupos étnicos do Vaupés e os que se encontram no Noroeste e recebem o nome de *kumañe yaia* (onças que curam com espelhos) e nesses grupos estão os *sakaka kumañe yaia* (onças de *sakaka*)[21] Cubeo e Tukano; os *ide yueri yaia* (onças que jogam água) Barasana, os *wai kaji yaia* (onças de ayahuasca de peixe), associados com os Kabiyarí, Cubeo, Tukano, Makú e Tuyuka, os *jerika müno yaia* (onças de tabaco de frutos silvestres) Tuyuka, Tukano e Desana, e outros que não se identificam diretamente com algum grupo como os *yukü bede yaia* (onças de amido de árvore), *wijo yaia* (onças de paricá) e *weari yaia* (onças de remo ou de forquilha); os xamãs do rio Mirití, assim como os do Apaporis, acima de sua desembocadura, denominam-se *~güta boti yaia* (onças de pedra branca) grupos característicos dos Tanimuka e Yukuna; e os do rio Caquetá são *müno bede yaia* (onças de amido de tabaco). Todos esses poderes são inimigos e chocam com o poder Makuna; a cada um estão associadas determinadas armas que nem sempre são neutralizáveis.

Essa lógica de classificação, de acordo com as características de *ketioka,* também se aplica aos seres que habitam cada território. Por exemplo, os peixes que vivem em diferentes partes do mundo recebem várias denominações. Sobre o rio Apaporis, eixo aquático do universo, da foz para cima são assim classificados: desde a desembocadura, passando pela cachoeira *Yuisi,* e até o lago *Boraitara* são *wai ñikua* (avós de peixes, peixes raros); entre *Boraitara* e *Manaitara* são *jinoa wai* (peixes de anacondas); entre *Manaitara* (a casa de nascimento espiritual do grupo) e *Waiyajido* (foz do Pirá-paraná) são os verdadeiros *wai masã* (gente peixe); entre *Waiyajido* e a cachoeira Praia são *~gütã boti wai* (peixes de pedra branca) porque fazem menção ao poder xamânico dos Tanimuka que moram nessa área; e entre a cachoeira Praia e mais acima da cachoeira Jirijirimo são *ükogü wai* (peixes da árvore *ükogü*). Nesse sentido, poder-se-ia dizer que não existe um único rio Apaporis, mas cinco rios diferentes, conforme o *ketioka* que contém cada parte.

21. *Sakaka* é um poder extraído das casas dos peixes.

Da mesma forma, os peixes que vivem no Pirá-paraná da foz até a cachoeira de Beiju são *je wai* (peixes de jurupari) referindo-se especialmente aos peixes do igarapé Toaka. De Beiju para cima são *ükojino wai* (peixes de remédio) que, desde o olhar makuna, é o poder dos Barasana e outros grupos, assim como os *jerika wai* (peixes dos frutos silvestres) no mesmo rio se referem aos Taiwano. Sobre o rio Traíra, um dos limites do território Makuna (e da Colômbia com o Brasil), os peixes são *wai bisu* (peixes de guerra) em geral, mas estes se dividem, de acordo com os espaços entre três cachoeiras em: *Sõri wai* (peixes de *Sõri*),[22] *kome wai* (peixes de metal) e *ümakañi wai* (peixes de sol). De forma similar, os peixes dos rios mais distantes como o Mirití e o Caquetá (Japurá) são denominados, respectivamente, *~gütã boti wai* (peixes de pedra branca) e *müno bede wai* (peixes de amido de tabaco), poder que identifica grupos como os Miranha e os Uitoto.

A tipificação dos peixes de um mesmo rio ou sistema hidrográfico mostra que a complexidade da composição territorial depende de sua relação com o xamanismo; por isso, quando um makuna viaja a outro território deve pedir a um xamã do lugar que cure sua alimentação para evitar doenças pelo choque entre o poder do lugar e o poder Makuna. Para conciliar com eficiência essa composição diferenciada, os xamãs devem se dirigir em seu pensamento até algum dos lugares sagrados do território onde ambos os grupos têm parte de seus *ketioka*, e esses lugares, em geral, localizam-se nas fronteiras xamânicas. Assim, quando um makuna sobe pelo Pirá para visitar os Barasana, a cura é feita tendo como referência a cachoeira de Beiju, ou quando um makuna visita os *Bosorasea* (um clã Tukano) no Brasil, ele é curado com o *ketioka* compartilhado que existe na montanha *Wekobojesarikü*.

Pessoas humanas e não-humanas

Além da composição do lugar em que vivem, todos os seres têm componentes particulares que podemos entender do ponto de vista genérico ou da "espécie" relacionado com a concepção "física" e "espiritual" dos

22. *Sõri* é uma anaconda que produz inundações repentinas no rio Traíra.

humanos e não-humanos. Ao mesmo tempo, é importante entender que, durante a criação do universo, os deuses *Ayawa* percorreram e construíram a geografia xamânica com o jurupari para atribuir aos seres humanos e não-humanos suas qualidades e pertenças próprias, ou seja, as características que definem as diferentes "pessoas" que existem no cosmo. De fato, nesse percurso, humanos e não-humanos receberam juntos, e no mesmo lugar, alguns elementos como, por exemplo, uma cuia de fertilidade ou a mortalidade; certas espécies receberam mais elementos (cocares de penas, jurupari, tabaco, etc.) que as outras, o que significa que elas possuem um maior número de componentes e são muito próximas dos humanos.

Os Makuna garantem que as pessoas humanas têm *tüõmarise* (inteligência), *üsi* (espírito, alma), *künigaye* (defesa externa), *joatuti* (defesa interna), *gãmowitõ* (*wawe* ou camisa de algodão branco que permite "gravar" o conhecimento), *ketioka* (conhecimento-saber-poder), *kajea makü* (órgão visual), *ri* (carne), *ri* (sangue), *goa* (ossos) e *goa bede* (amido de osso) que permitem a elas se moverem e trabalhar. Além disso, dependendo da condição de homem ou mulher, e de acordo com a especialidade tradicional, a pessoa possui outros elementos que constituem os bancos (*kumurõ*) espirituais de cada indivíduo; sobre os ditos bancos se sustenta a vida das pessoas, e são fundamentais para qualquer cura, porque representam o indivíduo. As mulheres são formadas de mandioca (*kirükü kumurõ*), frutos cultivados (*ote kumurõ*), menstruação (*bedi kumurõ*), tabaco (*müno kumurõ*), coca (*kaji kumurõ*), tinta preta[23] (*we kumurõ*) e carajuru[24] (*günañe kumurõ*). Por sua vez, os homens também têm tabaco, coca e carajuru, assim como ayahuasca (*kajima kumurõ*) e jurupari (*je kumurõ*); de acordo com a especialidade, o dono de maloca tem pimenta (*bia kumurõ*), o *je gu,* cera de abelhas[25] (*werea kumurõ*) e tinta (*we kumurõ*), o cantor-dançarino tem danças (*basa kumurõ*) e o caçador tem caçada (*seabari kumurõ*).

23. A tinta (*we*) é o jenipapo (*Bignonaceae*) e serve de proteção xamânica.

24. Carajuru é uma resina vermelha feita de *Arrhabidea chica*, que funciona como proteção xamânica.

25. A cera de abelha é utilizada para curar e purificar. Sobre seu simbolismo, ver S. Hugh-Jones, (1979).

Por sua vez, as árvores (*yukü masã*) são formadas por *yukü müno* (tabaco de árvore), *yukü kaji* (coca de árvore), *yukü rima* (veneno de árvore), *yukü kajima* (ayahuasca de árvore) e *je yukü* (jurupari de árvore); os frutos silvestres têm *jerika müno* (tabaco de frutos silvestres), *jerika kaji* (coca de frutos silvestres), *jerika moa* (sal de frutos silvestres) e *jerika bia* (pimenta de frutos silvestres). Os animais de caça (*waibükürã*) possuem *kuta* (tipo de rapé de tabaco semelhante ao que usam os xamãs), *jerika weta* (tipo de tabaco relacionado com os frutos silvestres), *gujiriti* (canino de carvão) ou *ewüñirise,* um barro preto, e *gõñari* (cores e desenhos do pêlo, penas, etc.); também consomem os elementos constituintes das árvores e frutos já descritos e usam *jerika bede* (amido de frutos silvestres), *waibükürã kaji* (coca de animais de caça), *waibükürã müno* (tabaco de animais de caça) e, no caso dos porcos-do-mato, *je waibükürã* (jurupari de animais de caça). Os peixes possuem uma composição muito mais complexa, mas que segue a mesma lógica; por exemplo, o matrinxã (*jüwai*) possui *jerika mamari* (tinta de frutos silvestres) e *~gütã müno* (tabaco de pedra). A quantidade e concentração desses componentes determinam se cada espécie é comestível ou não, ou se seu *jünirise* pode ser neutralizado xamanicamente.

A esses componentes também são acrescidos outros, por espécie, segundo certas particularidades, como se pode ver em suas classificações, e dependem de variáveis como de que e onde se alimentam, se seus hábitos são diurnos ou noturnos, o lugar específico em que vivem (copa das árvores, fundo do rio, buracos, terrenos salitrosos – *salt licks* –, etc.) e fazem suas tocas e ninhos, o tamanho, as características da pele (se têm ou não escamas, por exemplo) ou alguma característica peculiar (ter espinhos, predizer agouros). Também o tipo de reprodução, o comportamento (migratórios, solitários, vivem em manadas, são domesticáveis, etc.), se são ou não gordurosos, de acordo com a época do ciclo anual em que mais aparecem, de acordo com o tipo de doenças que produzem, se nasceram de algum personagem mítico ou fruto silvestre, se têm importância xamânica ou são utilizados para fazer maldições, entre outras coisas.

Os *yukü masã* (gente árvore) classificam-se em *yukü ñasa* (árvores importantes) e *yukü suri* (não importantes). No grupo das primeiras incluem-se aquelas que são úteis para os humanos, seja como alimento, como fonte de matéria-prima ou como possuidoras de alguma qualidade xamânica. As não importantes são ervas, árvores pequenas (*mujãbajurika*) e árvores não

úteis. As árvores mais importantes são *jerika bare* (frutos silvestres comestíveis) que incluem *jerika yuküri* (árvores de frutos) e *ruja ñori* (palmeiras); as frutas comestíveis podem ser *sajari* como *toa* (louro) e *wakarika*, ou *jünirise* como *simio* ("cinqüenta centavos", *Monopterix angustifolia*), *wajü* e *tomü*; entre os frutos também se deve considerar sua origem mítica. De acordo com o tipo de solo, as árvores podem ser *boarogaye* ou *boaro yuküri* (árvores de savana), *sita widarogaye* (árvores de terra argilosa), *tata yuküri* (árvores de igapó), *wesegodogaye* (árvores de capoeira), *bokarika* (árvores de terra firme), *riaka tinima yukü* (árvores da beira do rio) e árvores de areais. De acordo com as características físicas de suas cascas podem ser *gamoyukü* (balsas), *riri yuküri* (árvores leitosas) e *güdajube* (árvores que têm o coração duro). Também há árvores de atração e alegria (*go*, flores).

A classificação dos peixes é ainda mais complexa. Os *wai masã* classificam-se primeiro em *bana* (comestíveis), também concebidos como *naji wai* (peixes de beiju), e *bana meje* (não comestíveis) dentro dos quais alguns estão proibidos e são *mükã* (que se respeita), e outros têm restrições de acordo com o ciclo vital. Conforme o tamanho, dividem-se em grandes, médios e pequenos. Podem ser *üyesãjãri wai* (gordurosos) ou *üye mana* (não gordurosos), *rutukütira* (de escamas) ou *rutu mana* (sem escamas), *sabukütira* (com espinho ou ferrão), *wütira* (que voam), porque são *umakañi riã* (filhos do sol). De acordo com a parte do rio em que normalmente estão, podem ser *jubejü ~gana* (os do fundo), *joebüsa ~gana* (os do meio) e *joe ~gana* (os da superfície). Conforme o ciclo anual podem ser *küma wai* (peixes de verão) ou *jüebükü wai* (peixes de crescente), e mais especificamente com as épocas são *jerika wai* (peixes de frutos silvestres), *basa oka rodori wai* (peixes da época de danças), *guari oka rodori wai* (peixes da época de guerra), *ia wai* (peixes de lagartas) e *ote wai* (peixes do cultivo). Conforme o tipo de água em que vivem são *riaribükü ~gana* (os de rios grandes), *riari riã ~gana* (os de igarapés), *itajura wai* (peixes de lagoas ou poços) e *tata wai* (peixes de igapó). Também se diferenciam os *goje wai* (peixes que vivem em buracos) e *yukü ~gana* (que vivem em cima das árvores), se migram ou não migram, se são *tünira* (que se acasalam e põem ovos) ou se não se acasalam e têm leite. De acordo com a alimentação são *rika barã* (comem frutos), *rãjiã barã* (comem minhocas), *ji barã* (comem folhas), e *wai barã* (comem peixes) ou *wai yaia* (onças de peixes).

Do ponto de vista xamânico, os peixes classificam-se de acordo com os poderes e o território, como já se descreveu, com o lugar de origem cosmológico, com o fruto ou a substância que engendram, com seu personagem mítico do qual nasceram, com o espírito dono de sua maloca e com a posse de armas como *je bisu* (flechas de jurupari), *bare bisu* (flechas de comida) ou *üyesãjãr) bisu yaiaye* (flechas das onças de *engrasamiento*).* No mesmo sentido, também se distinguem se são *je wai* (peixes de jurupari) os quais colhem os frutos *ñerika* e *jatirika*, *jerika wai* (peixes de frutos silvestres), *umakañi wai* (peixes do sol), *kaji wai* (peixes de coca), *go wai* (peixes de flores) também conhecidos como *wai riã* (filhos de peixes), e *rojori wai* (peixes de maldições) nos quais se incluem *üyesãjãri wai* (peixes de *engrasamiento*), *ñoseri wai* (peixes de doença de espinho), *wisiri wai* (peixes de desnutrição ou peste), *ükogü wai* (peixes de deformações físicas), *okayojarioka wai* (peixes de fofocas), *bisu wai* (peixes de guerra) e *mijiri wai* (peixes de tumores).

Os *waibükürã* (animais de caça) dividem-se em três classes: *jaka ~gana* (quadrúpedes), *waibükürã jenirã* (trepadores) e *wütira* (voadores) que são os mesmos *miniã masã* (gente pássaro). Em geral, os animais de caça dividem-se em *waibükürã ñasa* (importantes) e *waibükürã suri* (não importantes). Os *jaka ~gana* (quadrúpedes) classificam-se inicialmente em *bana* (comestíveis) e *bana meje* (não comestíveis), dentre os quais alguns estão proibidos e são *mükã* (que se respeita), e outros têm restrições de acordo com o ciclo vital, por isso alguns podem ser negociados. Todos os *bana meje* são *üyesãjãr)*, animais de *engrasamiento*. Pode-se referir a eles de acordo com seu hábitat, assim, são de terra firme, areais, terrenos salitrosos (*wekü idiro*, "bebedouro de anta"), terras baixas, beiras dos rios, buracos, capoeiras e roças. Também de acordo com seus hábitos comportamentais, como ser terrestre ou aquático, diurno ou noturno, solitário ou andar em manada, ser domesticável ou não, e conforme o lugar em que dorme (terra, buracos, ramos). De acordo com a alimentação, podem ser *ki*

*. N.T. *Engrasamiento* é o termo usado no espanhol regional para a idéia indígena do processo desencadeado ao consumir alimentos proibidos: as pessoas vão acumulando, espiritual e fisicamente, uma gordura doce que vai corroendo seus bancos espirituais e as torna visíveis aos espíritos onça, com o perigo de serem devoradas espiritualmente; isso significa que começam a adoecer e terminam morrendo por qualquer razão, mas a explicação é que foram devoradas pelas onças de jurupari.

barã (comem mandioca), *jerika barã* (comem frutos), *wai barã* (comem peixes), *ri barã* (comem carne), *mekã barã* (comem formigas), e *ji barã* (comem folhas). Por sua vez, podem ser *üyesãjãri* (gordurosos) ou *üye mana* (não gordurosos). Do ponto de vista xamânico classificam-se segundo sua origem (mandioca, jurupari, etc.), com o lugar do território em que vivem ou pelas doenças que produzem (*engrasamiento*, tumores, doenças com espinhos ou desnutrição).

Os trepadores (*waibükürã jenirã*) são considerados mais distantes do mundo humano que os *jaka ~gana*. Classificam-se em *bana* (comestíveis) e *bana meje* (não comestíveis), e em importantes ou não importantes, de acordo com sua relevância xamânica. Também, conforme a alimentação e o lugar em que comem (capoeira, roça, mata), se têm hábitos diurnos ou noturnos, e de acordo com os lugares em que ficam nas árvores (buracos, ramos, etc.).

Os *wütira* (voadores) classificam-se inicialmente em *bana* (comestíveis) e *bana meje* (não comestíveis), incluindo aqueles que são *mükã* (que se respeita), mas que ocasionalmente se pode comer. Também se classificam conforme o tamanho e se são *ümüa ~gana* (os do dia) ou *ñami ~gana* (os da noite), se são de vôo longo ou curto, se são arborícolas ou terrestres, gordurosos ou não gordurosos, e se são domesticáveis ou não. De acordo com o lugar em que vivem são *goje ~gana* (os de buracos), *riaka miniã* (pássaros da beira do rio), *tata miniã* (pássaros de igapó), *joa miniã* (pássaros da floresta), *weseka miniã* (pássaros da roça), *wesegodo miniã* (pássaros de capoeira), *wekü idiro ~gana* (os de terrenos salitrosos) e *yukü gudarekogodo ~gana* (os da ponta das árvores); de forma semelhante classificam-se conforme os lugares em que fazem seus ninhos (buracos, terra, árvores, palmeiras, etc.) e o material com os quais os constroem (ramos, trepadeiras, etc.). De acordo com a alimentação, podem ser *waibükürã yaia* (onças de animais de caça), *wai barã* (comem peixes), *jogare barã* (comem coisas podres), *kokũna barã* (comem besouros), *mekã barã* (comem formigas), *nimia barã* (comem grilos), *jerika barã* (comem frutos silvestres) e *go udirã* (que chupam a água das flores). Também estão *yukü joarã* (que perfuram as madeiras) e *wüjo masã* (gente que anuncia agouros). Do ponto de vista xamânico, classificam-se conforme sua origem mítica (jurupari, humanos, etc), de acordo com as doenças que produzem (*engrasamiento*, tumores, doenças de espinhos, etc.), e conforme a possibilidade de se lhes tirarem as penas para fazer cocares.

A taxonomia indígena é muito complexa e cada variável presente em suas classificações soma a esses seres componentes perigosos para os humanos implicando maior conhecimento e trabalho para os xamãs. Além disso, se, por exemplo, são noturnos, possuem os componentes negativos da noite (boatos, guerra); se são diurnos, têm os componentes do sol (fogo, calor); se originários do trovão, têm uma pedra característica. Por isso, o conhecimento xamânico pode ser entendido, em nossos termos, como um acúmulo gigantesco de conhecimentos ecológicos e geográficos referenciados cosmologicamente e codificados nos mitos e nas recitações, e que formula a "ecologia do cosmo", parafraseando Århem (1996).

Embora os componentes definam as particularidades de cada espécie e sejam bons para cada uma, quando chegam aos humanos por meio da comida são *rudi* (que contaminam, perigosos e venenosos), já que são concebidos como as defesas e armas dos não-humanos, ou seja, seu *ketioka, üsi, künigaye* e *joatuti*, os quais entram em conflito com a composição "física" e "espiritual" humana, produzindo uma grande quantidade de doenças. Por isso é necessário uma cura xamânica (*bare keare*) que os devolva ao seu lugar de origem para que esses seres se regenerem. A importância dos componentes tem uma forte relação com o ciclo vital humano e as etapas de dieta que todo indivíduo deve cumprir para construir o corpo e o conhecimento de maneira adequada; por isso, as pessoas maiores de 45 anos podem comer qualquer alimento, enquanto as crianças estão submetidas a maiores restrições.

A oposição *sajari/jünirise* está formulada em termos da quantidade de componentes de cada ser e lugar com relação à alimentação e, por isso, também se manifesta em outras situações. Os Makuna estabelecem diferenças entre a comida cultivada (*ote*) e os alimentos da floresta. Os cultivos são *sajari* e quase não necessitam de curas xamânicas porque seu conteúdo de *jünirise* é baixo, enquanto os alimentos obtidos pela coleta, caça e pesca geralmente têm maior concentração de *jünirise* e devem ser curados. Da mesma forma, entre os alimentos da mata e os do rio existem alguns que são *sajari* e são considerados como a comida própria do grupo, como as sardinhas de poços, o jacaré-tinga (*güso*), a enguia (*bue*), a rã (*üma*), o sapo (*tija*) e a cobra (*wãmüsuãgu*) que só precisam de cura simples; outros são *jünirise* e estão proibidos, como os animais que nasceram do jurupari, ou seja, o peixe barbudo (*wajebükua*) e a paca (*seme*), assim como os animais

e peixes que são o jurupari e seus respectivos mundos, como o matrinxã (*jüwai*), o aracu grande (*bodeka bükü*) ou os porcos (*jãjãrã yese*). Estes últimos podem não ser proibidos para outros grupos; por isso, quando algum makuna desloca-se a outros territórios, essas proibições se mantêm.

Os Makuna também dizem que o mundo tem uma "forma de ser", a qual se manifesta no ciclo anual, pois cada uma das cinco grandes épocas em que o classificam tem características particulares como a abundância de certos seres (rãs, sapos, cigarras) e alimentos (frutas silvestres), a aparição de algumas doenças típicas, a comemoração de alguns rituais e a intensidade das proibições alimentares. O ciclo anual pode ser pensado como a passagem de *jünirise* a *sajari*, no sentido de que o ciclo começa na época de jurupari (*je oka rodori*), quando se realiza o ritual de iniciação e todas as pessoas estão jejuando, e termina na época dos cultivos (*ote oka rodori*), quando se celebra o ritual *rümüa sajare* (dança de boneco), há abundância de pupunha, peixes e animais de caça, por isso, não há nenhuma restrição alimentar. Assim, o ciclo anual marca as dinâmicas da vida social (ver MAUSS, 1971 [1904]; EVANS PRITCHARD, 1977 [1940]), que estão muito relacionadas com os rituais e as possibilidades alimentares e, dessa forma, estipula também as interações com os não-humanos. Por exemplo, a derrubada de árvores para fazer um novo cultivo só é possível na época de verão, e negociar grande quantidade de presas de caça com os donos dos animais só deve acontecer na época de danças (*basa oka rodori*), que é o tempo de fazer muitos rituais.

Em um primeiro nível, os Makuna formulam ontologicamente as interações interespecíficas de predação por meio de uma cadeia alimentar cósmica, como propõe Århem (1993, 1996). Essa cadeia alimentar está composta por três categorias principais: *yai* (onça) – *masã* (gente) – *wai* (peixe). A categoria *masã* refere-se a cada ser, do seu próprio ponto de vista ou "perspectiva", é gente e pertence a uma sociedade com características humanas. Assim, cada espécie vê seu alimento como *wai*, já que a comida prototípica dos humanos é o peixe e, pela mesma razão, percebe seus predadores como *yai*, pois a onça é por excelência o predador da floresta. Para ser mais claro, os peixes, os animais de caça, os produtos cultivados e silvestres são a comida humana e genericamente se classificam como *wai*; os humanos podem ser o alimento dos predadores ou dos espíritos, isso significa que eles nos vêem como seu *wai*. Por exemplo, os peixes (*masã* a

partir deles mesmos) vêem os insetos, as sementes, outros peixes e o detrito como seu *wai*, enquanto vêem o pescador humano como seu *yai*. Como na cadeia alimentar participam espíritos e seres de outros níveis cosmológicos que podem predar os seres humanos, evidencia-se a existência de uma ecologia do cosmo.

No entanto, a cadeia alimentar cósmica é apenas uma formulação conceitual que caracteriza e se centra em uma parte das relações interespecíficas, justamente nas relações tróficas entre espécies, uma vez que não considera os intercâmbios de reciprocidade entre grupos sociais. Nunca podemos perder de vista que a interação entre humanos e não-humanos implica a relação que tem determinado ser com um lugar particular da floresta, ou seja, como um indivíduo que pertence a uma maloca, e ambos em relação a uma maloca humana particular. Tal interação não se limita a dois sujeitos em um evento de caça nem à formulação ontológica de seu encontro, como sugerem os perspectivistas, mas transcende a dimensão individual caçador-presa e a leva ao plano da relação entre malocas, isto é, entre grupos sociais que estão *fazendo intercâmbios de vitalidade* (*üsi wasoare*). Para os Makuna é mais importante enfatizar a associação entre um lugar e os seres que nele habitam que a conceitualização dos não-humanos por espécies; nesse sentido, as classificações Makuna são muito mais refinadas que o que Lévi-Strauss (1988 [1962b]) poderia imaginar. As antas de determinado lugar são diferentes das de outro lugar, da mesma forma que um Makuna é diferente de um Barasana: ambos são humanos, têm práticas e crenças similares, mas possuem características identitárias particulares que os diferenciam. Os Makuna fazem dieta e consideram os peixes de seu território como *je wai* (peixes de jurupari), enquanto os Barasana não fazem dietas porque tudo é comida para eles, denominando os peixes de seu território como *bare wai* (peixes de comida).

Isso fica claro quando pensamos na caracterização dos não-humanos como pessoas. Como já vimos, em geral classificam os seres como *yukü masã* (gente árvore), *wai masã* (gente peixe) e *waibükürã* (animais de caça). O uso da palavra *masã* (gente), que é utilizada para se referir a qualquer grupo étnico, também se aplica aos não-humanos; no caso de *waibükürã*, a idéia de que são gente está implícita, embora seja incorreto na língua acrescentar a palavra *masã*. De fato, os Makuna afirmam que estes são os seres mais próximos aos humanos porque as fêmeas passam por um estado

de calor similar à menstruação, e porque não andam por qualquer parte da floresta e permanecem em suas casas e territórios. O termo *masã* refere-se ao grupo étnico e ao que se parece com este; também significa que existem grupos organizados que atuam visível ou invisivelmente no mundo (reconhecendo a capacidade de agência e transformação que cada grupo de seres tem sobre o mundo), e que têm a capacidade de reproduzi-lo e recriá-lo, pois possuem algum "pensamento" sobre este, ou seja, *ketioka*.

A preeminência da visão coletiva sobre a das espécies evidencia-se no se falar de *Wümi joa* (floresta de *Wümi*), que é a casa principal dos animais de caça no território Makuna. Lá, a maloca de *Wümi bükü* (Velho *Wümi*, o espírito dono do lugar) está dividida em três compartimentos, com seus respectivos chefes (*kãmukükü*), que correspondem à divisão da categoria *waibükürã*, embora não inclua as antas e os veados vermelhos, que sempre vivem em suas casas nos terrenos salitrosos. O xamã pode negociar com os quadrúpedes, os trepadores ou os voadores para conseguir as presas necessárias para um ritual. Isso não quer dizer que *Wümi joa* seja a única casa de animais no território; se o dono do lugar se recusa a fazer a troca, o xamã pode negociar animais em outro lugar. O mesmo acontece quando se necessitam folhas para fazer o teto de uma maloca, ou para fazer rituais *jerika jiore* (fazer entrar frutos silvestres na maloca).

Sempre que se realiza uma negociação xamânica com os espíritos donos dos não-humanos é porque se necessita algum excedente para celebrar rituais ou para alguma atividade social importante. Nesses casos, a caça, a pesca ou a coleta realizam-se em lugares *jünirise*, e a negociação *üsi wasoare* (troca de vitalidade) inclui uma troca de coca e tabaco (vitalidade "espiritual") pelos recursos necessários (vitalidade "física"). No entanto, o xamã nunca diz ao espírito tutelar que ele quer carne, mas massa de frutas ou de mandioca; assim, quando o caçador chega ao lugar *jünirise*, não está matando animais, mas pegando a massa de frutas que os trabalhadores da casa dos animais coletaram em suas roças, ou seja, na mata, dado que as árvores frutíferas são consideradas o cultivo (*ote*) destes. O mais interessante é que a cura que o xamã faz das presas capturadas implica a cura genérica da espécie e, além disso, a cura relacionada com a composição particular do lugar *jünirise* do qual se originam; assim, elimina os componentes *jünirise* da "massa de frutas" dos cultivos animais para torná-la *sajari* e as pessoas participantes do ritual não acreditam que estão comendo carne, mas os frutos ou a mandioca produzida pelo trabalho dos animais. Dessa maneira, os não-humanos participam dos rituais e ganham vitalidade depois de uma troca

recíproca entre malocas que segue a mesma lógica da relação entre anfitriões e convidados (parentes ou afins) para o ritual, pois os anfitriões oferecem comida que é produto de seu trabalho e os visitantes trazem coca em troca.

Quando se caça ou pesca cotidianamente nunca se vai a um lugar *jünirise*, mas são usadas partes *sajari* do território. Ao conseguir uma presa, é feita uma cura rápida de comida (*bare keare*) que devolve os componentes do animal, suas armas e defesas à casa de origem geral dos animais e/ou dos peixes, ou seja, à *Yusi* ou às malocas dos pontos cardeais. Tal conhecimento é simples e qualquer homem adulto o possui; nesse caso, não se está interagindo entre malocas humanas e não-humanas, visto que isso requer a negociação e a intervenção do xamã.

A idéia de troca recíproca pode ser vista também nas práticas de abandono dos cultivos e sucessão da floresta; as árvores frutíferas plantadas, que levam um maior tempo de amadurecimento no lugar quando começa a regeneração, começam a ser freqüentadas por animais de caça que se alimentam dos frutos. Da mesma forma, os Makuna transformam seus velhos cultivos em espaços de caça e coleta eventual, melhorando a oferta alimentar para os não-humanos e, conseqüentemente, as opções reprodutivas próprias e as de suas presas; também consideram que estão alimentando os animais e, nesse sentido, é legítimo caçá-los ocasionalmente (CAYÓN, 2002), embora o que eles asseguram é que estão deixando comida a seus netos.

Considerações finais

Na interpretação do material que acabo de apresentar, são reconhecíveis muitas características que são parte importante das formulações perspectivistas e sociocêntricas já descritas. A relação entre humanos e não-humanos tem um caráter social e sempre supõe uma alteridade, todos os seres possuem uma perspectiva própria que define sua forma de ver o mundo em que vivem, existe uma condição de humanidade compartilhada por todos os seres embora se diferenciem em sua aparência física, cada ser possui capacidade de ação e intencionalidade, assim como algumas características particulares, as interações entre humanos e não-humanos acontecem principalmente no xamanismo e na caça, etc. Enquanto os perspectivistas buscam ressaltar os princípios conceituais de uma filosofia

ameríndia que enfatiza a posição pronominal do sujeito, os sociocêntricos ressaltam que a natureza é uma construção social na qual se organiza o mundo não-humano, de acordo com as categorias sociais. Enquanto os perspectivistas perdem a dimensão da inter-relação efetiva entre a sociedade como um todo e os não-humanos, distanciando-se das práticas sociais e cotidianas ao colocar a discussão no plano das formulações conceituais, os sociocêntricos têm dificuldades de transcender a oposição natureza/cultura Ocidental ao buscar certa universalidade nas suas proposições.

Em certa medida, considero que essas posturas teóricas têm um caráter complementar, no sentido que alguns de seus conceitos podem ter outros olhares ou combinações. Viveiros de Castro (2002) é consciente disso, pois afirma que o perspectivismo é um multinaturalismo que complementa (somaticamente) e se opõe ao animismo, visto que neste último dá-se uma equivalência real das relações que humanos e não-humanos mantêm consigo mesmos, enquanto no perspectivismo as especificidades dos corpos singularizam as afecções e capacidades de cada espécie, tornando evidentes as diferenciações entre uns e outros. Nesse sentido, a caracterização que faço dos Makuna mostra que, do ponto de vista corporal, não é em nenhum sentido contraditório tratar os não-humanos como pessoas, já que eles sempre conservam as características próprias dadas por seus componentes específicos. Talvez o erro de Viveiros de Castro esteja em formular que a capacidade de ter um ponto de vista seja uma propriedade do espírito, enquanto o ponto de vista se encontra no corpo, uma vez que se considerarmos que a pessoa humana ou não-humana não pode ser dividida em seus componentes, simplesmente reconhecemos pessoas integrais e indivisíveis, e aí a perspectiva é uma propriedade das pessoas. Ele também sugere que o uso de palavras do tipo *masã*, que querem dizer "gente", para se referir ao auto-reconhecimento de grupos étnicos e para dar aos animais a qualidade de humanidade, na realidade denotam pessoas, e nesse sentido são mais pronomes que substantivos; no caso Makuna, a palavra *masã* refere-se a ser pessoa e a ser um grupo organizado de pessoas, ou seja, que *masã* pode ser ao mesmo tempo pronome e substantivo. Em ambos os sentidos poder-se-ia pensar que para os Tukano o perspectivismo, mais que um fenômeno em si, seria uma das características do animismo.

O conceito de animismo parece-me bastante útil para caracterizar em geral as relações entre humanos e não-humanos nas cosmologias amazônicas, embora a pretensão de Descola (1996) seja identificar os modelos mentais

da humanidade a respeito da objetivação da natureza, apontando para alguns modos de relação que são esquemas universais de interação que refletem valores e estilos encontrados na prática social (reciprocidade, predação e proteção), e que são valorizados de diferentes maneiras em cada cosmologia. Essa pretensão universalista limita os alcances de sua formulação e o reduz ao plano conceitual, da mesma forma que Viveiros de Castro e Lima, desconhecendo a importância da integração entre conceitos e práticas sociais específicas. Nesse sentido, a proposta de ecocosmologias de Århem me parece mais inclusiva, uma vez que envolve não apenas as conceitualizações de caráter animista (incluindo sua propriedade perspectiva), mas as práticas e valores em um contexto que faz referência aos conhecimentos ecológicos nativos e à vida cotidiana.

Creio que minha argumentação do caso Makuna contribui para a discussão e trata de afastar a idéia de uma natureza externa à sociedade, embora reforce a visão sociocêntrica, já que o mundo para os Makuna é a interconexão entre distintas malocas que interagem entre si socialmente. Além disso, fortalece o aspecto territorial com suas particularidades e detalhes proporcionando uma visão ampla da concepção da paisagem, sem se limitar às interações específicas nem à sua formulação, visto que a dimensão do sujeito aparece em eventos particulares como a derrubada de árvores ou a caça, e tais eventos sempre estão relacionados com um contexto maior (subsistência de uma família, preparação de um ritual, etc.) que inclui os processos de vitalidade do cosmo e as inter-relações entre humanos e não-humanos. Isso tira o peso, no caso dos Tukano, da importância do sujeito que os perspectivistas dão e desloca o foco para a força do coletivo, ou seja, nas trocas, no território, nos poderes xamânicos que os une e nas malocas dos lugares sagrados. O que em nossos termos seriam relações ecológicas, – e na teoria de ecocosmologia haveria espaço para denominá-las assim – são na realidade, relações sociais (DESCOLA, 1993; VIVEIROS DE CASTRO, 1996) para os Makuna.

De acordo com as interpretações de Descola (1996) e Viveiros de Castro (1996), nas cosmologias amazônicas as diferenças entre humanos e não-humanos são de grau. O fato da existência de uma "verdadeira humanidade" ou uma "humanidade melhor que a outra" obedece aos parâmetros lógicos com os quais se constrói a alteridade e, do meu ponto de vista, não gera entidades desligadas que nos permitem falar de uma natureza e uma sociedade, ou de "animalidade" e "divindade". Por exemplo, os Makuna

são *masã goro* (gente própria) porque, além da posse de seus elementos distintivos, possuem certas condutas morais inculcadas por meio de conselhos (MAHECHA, 2004), assim como têm mais dietas que os Barasana ou os Bará, mas isso não quer dizer que, por essas razões, não se reconheça uma humanidade completa a esses outros grupos, pois cada qual tem sua própria forma de ser; se não fosse assim, não poderiam se casar entre eles.

Os Makuna exemplificam bem que o mundo está estruturado e fundamentado nas relações sociais entre diferentes malocas. Ali, humanos e não-humanos são construídos sob uma mesma lógica xamânica que nos permite entender que a "humanidade", de fato, faz parte de um *continuum* que se assemelha estruturalmente ao que classifica tudo que existe em *sajari* e *jünirise*. Tal *continuum* reparte, com diferentes intensidades, mais ou menos humanidade a todos os seres, e com isso quer dizer que tanto humanos como plantas e animais foram criados no mesmo lugar e fizeram parte da mesma viagem de origem para surgirem nessa dimensão da realidade, além do fato de possuírem comportamentos, malocas, poderes e comidas características como qualquer grupo humano.

Todos os seres receberam os elementos fundamentais que constroem cada tipo de "pessoa", como tabaco, coca, pinturas, rituais e objetos, em determinados lugares sagrados, mas se diferenciaram nos lugares de aparição neste mundo onde obtiveram seus componentes distintivos que os diferenciam dos outros. Em termos xamânicos, quando se está fazendo a cura do mundo, está-se percorrendo de novo o caminho mítico da criação que configurou o território para reconstruir o universo; assim, há lugares desse percurso onde humanos e não-humanos compartilham alguns elementos que constituem seu ser "pessoa". Desse modo, os não-humanos que receberam mais elementos, como os porcos-do-mato que têm instrumentos de jurupari, consideram-se mais humanos que os pequenos roedores ou que os macacos. O fato de compartilhar características de composição da pessoa associadas a lugares específicos do universo é o que torna possível a transformação xamânica em diferentes seres, assim como a destes em humanos em determinadas situações.

Na verdade, a humanidade não é uma essência espiritual, como sugere Århem (1993, 1996), mas é o fato de compartilhar parte da composição da pessoa humana e não-humana. Entender esse ponto não teria sido possível sem a análise da concepção da paisagem e do território em relação ao

xamanismo e às práticas cotidianas, porque isso evidenciou, diferentemente de outro tipo de estudo, que as coisas são muito mais complexas e vão além da simples análise da cosmologia ou apenas do sentido ecológico das práticas sociais.

Da minha perspectiva, creio que há uma mútua dependência entre práticas sociais e formulações conceituais, que poder-se-ia entender de maneira paralela como Ingold (2000) entende que a caça e a coleta se juntam aos mitos, histórias e rituais para formar a habilidade (*skill*) com a qual as pessoas podem viver e atuar em um mundo compartilhado com outros seres com capacidades "agentivas" e transformadoras iguais na sua interação com o ambiente (eu diria, "no mundo"). Todas as formas de interação entre humanos e não-humanos pressupõem para os Makuna a inter-relação entre idéias e práticas. Nesse caso, a relação *sajari/jünirise*, uma das idéias que estrutura seu pensamento, acopla-se com os conhecimentos xamânicos, as práticas rituais e as práticas cotidianas de subsistência. Aqui não se pode separar idéias e práticas, nem natureza e sociedade, nem a dimensão "-física" visível da realidade da dimensão "espiritual" invisível, nem o indivíduo de sua maloca, nem o corpo da alma; essa unidade forma uma totalidade que dá sentido e significado à sua realidade.

Agradecimentos

Sou grato a Alcida Rita Ramos, Robin Wright, Henyo Trinidade Barretto Filho, José Pimenta e Silvia Monroy pelos aportes importantes feitos a este trabalho. Agradeço a Stephen Grant Baines pela oportunidade de apresentar uma versão preliminar do texto nos Seminários do Grupo de Estudos de Relações Interétnicas (GERI), a Márcia Leila Castro e Homero Moro Martins pelas suas colaborações no aprimoramento do artigo, e a Maria Lúcia Cardoso pela tradução do espanhol para português.

REFERÊNCIAS

ÅRHEM, Kaj. 1981. *Makuna social organization*. A study in descent, alliance and the formation of corporate groups in the Northwestern Amazon. Uppsala: Uppsala Studies in Cultural Anthropology 4.

_______. 1989. Cómo conseguir esposa entre los Makuna. *Informes Antropológicos*. (Bogotá), n. 3, p. 15-31.

_______. 1993. Ecosofía Makuna. In: CORREA, F. (Ed.). *La selva humanizada*. Bogotá: ICAN – CEREC. p. 109-126.

_______. 1996. The Cosmic Food-Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon. In: DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (Eds.). *Nature and society*. London: Routledge. p. 185-204.

_______. 1998. Powers of place: territory, landscape and belonging in Northwest Amazonia. In: LOWELL, N. (Ed.). *Local Belonging*. London: Routledge. p. 78-102.

_______. 2000. From longhouse to village: structure and change in Colombian Amazon. *Ethnographic puzzles*: essays on social organization, symbolism and change. London: Athlone Press. p. 55-92.

_______. 2001. Ecocosmología y chamanismo en el Amazonas: variaciones sobre un tema. *Revista Colombiana de Antropología*, v. 37, p. 268-288.

ÅRHEM, Kaj; CAYÓN, Luis; ANGULO, Gladys; GARCÍA, Maximiliano. 2004. *Etnografía Makuna*: tradiciones, relatos y saberes de la Gente de Agua. Acta Universitatis Gothenburgensis. n. 17. Bogotá: Universidad de Gotemburgo/Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).

CAYÓN, Luis. 2001. En la búsqueda del orden cósmico: sobre el modelo de manejo ecológico Tukano oriental del Vaupés. *Revista Colombiana de Antropologia*, v. 37, p. 234-267.

_______. 2002. *En las aguas de yuruparí*. Cosmología y chamanismo Makuna. Bogotá: Ediciones Uniandes.

_______. 2005. *A cura do mundo*. Território e xamanismo entre os Makuna do noroeste Amazônico. (Dissertação de Mestrado) – Departamento de Antropologia Social, Universidade de Brasília.

CHERNELA, Janet. 1993. *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon*: a sense of space. Austin: University of Texas Press.

CORREA, François. 1996. *Por el camino de la Anaconda Remedio:* Dinámica de la organización social entre los Taiwano del Vaupés. Bogotá: Editorial Universidad Nacional – Colciencias.

DESCOLA, Philippe. 1992. Societies of nature and the nature of society. In: KUPER, A. (Ed.). *Conceptualizing society*. London and New York: Routledge. p. 107-126.

________. 1993. Les affinités sélectives: alliance, guerre et predation dans l'ensemble jivaro". In: DESCOLA, P.; TAYLOR, A.C. (Orgs.). *La remontée de l'Amazone:* anthropologie et histoire des societés amazoniennes. L'Homme 126-128. p. 171-190.

________. 1996. Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice. En *Nature and Society.* In: DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (Eds.). London: Routledge. p. 82-102.

________. 1998. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana,* v. 4, n. 1, p. 23-45.

DURKHEIM, Emile. 1993 [1912]. *Las formas elementales de la vida religiosa.* Madrid, Alianza.

EVANS-PRITCHARD, E. E. 1977 [1940]. *Los Nuer.* Barcelona: Editorial Anagrama.

FOIRN-ISA. 1998. *Povos indígenas do alto e médio Rio Negro. Uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia brasileira.* In: CABALZAR, A.; RICARDO, C. A. (Eds.). São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro.

GOLDMAN, Irving. 1968. *Los Cubeo:* indios del Noroeste del Amazonas. México: Instituto Indigenista Interamericano.

________. 2004. *Cubeo Hehénewa religious thought. Metaphysics of a Northwestern Amazonian People.* New York, Chichester, West Sussex: Columbia University Press.

HAMMEN VAN DER, María Clara. 1992. *El manejo del mundo:* naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonía Colombiana. Bogotá: Tropenbos.

HILL, Jonathan; SANTOS-GRANERO, Fernando. 2002. Introduction. In: ________. (Eds.). *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia.* Urbana/Chicago: University of Illinois Press. p. 1-22.

HUGH-JONES, Cristine. 1979. *From the Milk River:* spatial and temporal process in Northwest Amazonia. London: Cambridge University Press.

HUGH-JONES, Stephen. 1979. *The palm and the Pleiades:* initiation and cosmology in Northwest Amazonia. London: Cambridge University Press.

________. 1995. Inside-out and Back-to-front: the Androgynus House in Northwest Amazonia. In: CARSTEN, J.; HUGH-JONES, S. (Eds.). *About the House.* Cambridge: Cambridge University Press. p. 226-269.

INGOLD, Tim. 2000. Hunting and gathering as ways of perceiving the environment. *The perception of the environment:* essays in livelihood, dwelling and skill. London: Routledge. p. 20-40.

JACKSON, Jean. 1983. *The fish people:* linguistic exogamy and Tukanoan identity in Northwest Amazonia. London: Cambridge University Press.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. 1995 [1909]. *Dos años entre los indios.* 2 Tomos. Bogotá: Universidad Nacional.

LATOUR, Bruno. 1994 [1991]. *Jamais fomos modernos.* Rio de Janeiro: Ed. 34.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1986 [1962a]. *El totemismo en la actualidad*. México: Fonde de Cultura Económica.

______.1988 [1962b]. *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.

LIMA, Tânia Stolze. 1996. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 21-47.

______. 1999. Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia Juruna. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 40, p. 43-52.

MAHECHA, Dany. 2004. *La formación de Masa Goro "Personas Verdaderas". Pautas de crianza entre los Macuna del Bajo Apaporis*. Tesis de Magíster en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia. Inédita.

MAHECHA, Dany; FRANKY, Carlos; CABRERA, Gabriel. 2000. Nukak, kakua, juhup y hupdu (Makú): Cazadores nómadas de la Amazonia Colombiana. *Geografía humana de Colombia. Amazonía-Caquetá*. Tomo VII. Vol. II. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. p. 129-211.

MAUSS, Marcel. 1971 [1904]. Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales: un estudio de morfología social. *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos. p. 357-430.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1978. *El chamán y el jaguar*. México: Siglo XXI Editores.

______. 1986 [1968]. *Desana:* simbolismo de los indios Tukano del Vaupés. Bogotá: Procultura.

______. 1997 [1975]. Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial. *Chamanes de la selva pluvial*. Foxhole, Dartington, Totnes, Devon: Themis Books. p. 7-20.

RIVIÈRE, Peter. 2001. A predação, a reciprocidade e o caso das Guianas. *Mana*, v. 7, n. 1, p. 31-53.

SANTOS-GRANERO, Fernando. 2002. The Arawakan Matrix: Ethos, Language and History in Native South America. In: HILL, J.; SANTOS-GRANERO, F. (Eds.). *Comparative Arawakan Histories. Rethinking language family and culture area in Amazonia*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press. p. 25-50.

STEWARD, Julian. 1948. *Handbook of South American Indians*, v. 3. Washington: Smithsonian Institution.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2. n. 2, p. 115-144.

______. 1999. Etnologia brasilera. In: MICELI, S. (Org.). *O que ler na ciência social brasilera (1970-1995)*. Vol. I: Antropologia. São Paulo: Ed. Sumaré/Anpocs. p. 109-223.

______. 2002. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify. p. 345-399.

Resumo

Este artigo tem o objetivo de apresentar novos dados etnográficos para ampliar o conhecimento dos grupos Tukano do noroeste Amazônico ao mesmo tempo em que pretende estabelecer um diálogo entre o tema da relação entre natureza e sociedade e as teorias contemporâneas sobre as sociedades indígenas da Amazônia. Ao analisar o *continuum* formado pelas categorias *sajari* (doce, calmo, bom) e *jünirise* (forte, bravo, "que causa dor"), mostra como as concepções sobre o território, a paisagem, os humanos, os não-humanos e a alimentação respondem a uma mesma lógica de construção conceitual, que é inseparável das práticas sociais cotidianas e rituais, sobretudo nas interações entre humanos e não humanos.

Abstract

This article aims to present new ethnographic data widen knowledge about the Tukano groups of Northwestern Amazon, while discussing the relationship between nature and society with contemporary theories on Amazon indigenous societies. By analysing the *continuum* formed by two categories, *sajari* (sweet, calm, good) and *jünirise* (strong, fierce, "that causes pain"), it shows how conceptions about territory, the landscape, humans, non-humans and food practices respond to the same logic of conceptual construction, which is itself inseparable from everyday ritual and social practices, especially in interactions between humans and non-humans.